

## ARGUMEN KEADILAN DALAM HUKUM WARIS ISLAM

Hafidz Taqiyuddin  
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
urangkubangjaya@gmail.com

### Abstrak

Artikel ini membuktikan bahwa hukum waris Islam merupakan hukum yang menunjukkan keadilan. Setidaknya artikel ini menguji dua konsep penting dalam pembagian harta warisan, yakni konsep *'Awl* dan *Radd*. Hasil pengujian tersebut membuktikan bahwa *'Awl* dan *Radd* merupakan konsep dalam sistem kewarisan Islam yang dilandasi oleh prinsip keadilan. Pengurangan bagian pasti (*al-furūd al-muqaddarah*) ahli waris pada kondisi *defisit* harta warisan pada kasus *'Awl*, dan penambahan *al-furūd al-muqaddarah* pada waktu *surplus* harta dengan tidak adanya *'aṣabah* pada kasus *Radd*, merupakan hasil ijtihad dalam menyelesaikan persoalan pembagian harta warisan dengan pertimbangan keadilan.

**Kata Kunci:** *Keadilan; Hukum waris; 'Awl, Radd*

## A. Pendahuluan

Hukum Islam yang merupakan hukum yang mengatur umat Islam, memprioritaskan keadilan sebagai tujuan yang dikehendaki (*maqāṣid al-Sharī'ah*) sebagai tujuan tertinggi.<sup>1</sup> Keadilan yang dimaksud dalam Islam, tidak hanya sebatas pada hasil penalaran manusia yang dihasilkan oleh akal.<sup>2</sup> kemudian, keadilan hasil dari penalaran akal merupakan keadilan yang relatif. Hal tersebut, karena kemampuan akal manusia ada batasnya.

Kemudian, dalam Islam, keadilan yang murni adalah keadilan mutlak yang didasarkan pada petunjuk (*al-wahy*) Allah yang terdapat dalam *al-naṣṣ* dan implementasinya dalam *Sharī'ah*.

Bahkan dalam Islam, keyakinan terhadap eksistensi keadilan tersebut merupakan kewajiban bagi umat Islam yang di hari kemudian (*al-yawm al-akhīr*) akan diminta pertanggungjawabannya di hadapan Tuhan.<sup>3</sup>

Berkaitan dengan keadilan, Prinsip keadilan dalam hukum waris merupakan sesuatu yang sangat menarik dan menjadi bahan kajian diskusi yang terus diperbincangkan oleh para sarjana hukum. Terutama, menurut Ahmed E. Souaiaia, ketika hukum waris dikaitkan dengan dalil hukumnya dan praktek pelaksanaannya.<sup>4</sup> Bahkan ada dari mereka yang mempertanyakan eksistensi dan manifestasi prinsip keadilan dalam hukum waris.

---

<sup>1</sup> Asghar Ali Engineer, "Rights of Women and Muslim Societies", *SocioLegalReview*, <http://www1.nls.ac.in/ojs2.2.3/index.php/slr/article/download/101/83>, diunduh: 13/3/2014.

<sup>2</sup> 'Allāl al-Fāṣī, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa Makārimihā* (Riyad: Dār al-Gharb al-Islāmīyah, 1991), 45.

<sup>3</sup> Lihat Birgit Krawietz, "Justice as A Pervasive Principle in Islamic Law" *Islam and The Rule of Law* (Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008), 36-37.

<sup>4</sup> Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 68.

Tamar Ezer misalnya, berpendapat bahwa keadilan dalam hukum waris tidak dapat terlihat dengan jelas dalam setiap ketentuan hukum waris yang diberlakukan terhadap umat Islam. Ini menurutnya, dapat diketahui dalam ketentuan yang diskriminatif kepada sebagian ahli waris mengenai besar-kecil bagian mereka, karena menurutnya, hukum waris tersebut sering kali menjadikan ahli waris perempuan sebagai kelas kedua.<sup>5</sup>

Padahal, jika dilihat dari prinsip yang dipakai dalam hukum waris Islam, klasifikasi jenis kelamin sama sekali bukan termasuk didalamnya.<sup>6</sup> Selain itu, prinsip keadilan nampak sekali dalam setiap ketentuan yang terdapat dalam hukum waris, misalnya dalam konsep *'Awl* dan *Radd*. Kemudian, konsep *'Awl*, menurut Ahmed E. Souaiaia merupakan manifestasi prinsip keadilan yang diinginkan, karena untuk menghindari konflik yang bisa terjadi antara ahli waris.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Lihat Tamar Ezer, "Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters", *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol.7(2006),615,616.<http://winafrica.org/wpcontent/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>, diunduh: 25/7/2013.

<sup>6</sup> Muhammad Amin Suma, "Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks *al-Nuṣūṣ*", *Aḥkām: Jurnal Ilmu Syariah*, No. 2 (25 Juni 2012), 214.

<sup>7</sup> Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 70.

## B. Diskusi Teori Keadilan

Keadilan merupakan suatu kebenaran yang universal. Oleh karena itu, pada setiap agama dan hukum dijelaskan dan diberitahukan berbagai cara untuk mewujudkan keadilan. Yang membedakan di antara sekian agama adalah cara pandang pengikut agama tersebut memahami dan menafsirkan keadilan tersebut.<sup>8</sup> Adil dalam al-Qur'an diungkapkan dengan beberapa kata, yaitu *al-qist*, *al-mīzān*, dan *al-ḥaqq*.

Adil dapat diartikan: tidak memihak, sama berat, sepatutnya, tidak berat sebelah, dan tidak sewenang-wenang. Misalnya suatu putusan pengadilan yang tidak berat dan tidak memihak kepada salah satu pihak dianggap adil, dan perlakuan pemerintah terhadap rakyat dengan tidak sewenang dapat pula disebut adil.<sup>9</sup>

Ditinjau dari segi maknanya secara bahasa, keadilan yang memiliki kata dasar *adil*, dan berasal dari kata '*adala* yang kata *maṣdar*-nya '*adl* atau '*adalah*.<sup>10</sup> Adil mempunyai beberapa makna, yaitu: a) adil berarti "sama", yakni adanya perlakuan sama atau tidak membeda-bedakan satu pihak dengan pihak yang lain. b) adil dalam arti "seimbang" yang hampir sama dengan kesesuaian (proporsional), yakni bahwa keseimbangan disini tidak mengharuskan adanya persamaan kadar (ukuran) kepada semua inti bagian, sesuai dengan fungsi dan kegunaannya. c) adil yang diartikan dengan "perhatian terhadap hak-hak<sup>11</sup> individu dan memberikan hak tersebut kepada yang memilikinya", singkatnya adil adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya. d) adil yang dihubungkan kepada sang pencipta (*ilahi*), yakni pemeliharaan kewajiban atas berlanjutnya eksistensi dan tidak ada pencegahan terhadap eksistensi itu.

<sup>8</sup> Abdul Jabbar Qureshi, "Islamic Laws of Justice", *European Journal of Scientific Research*, Vol.55, No.4(2011), 479. <http://www.eurojournals.com/ejsr.htm>, diunduh: 23/5/2012.

<sup>9</sup> Tim penyusun kamus bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 12.

<sup>10</sup> *al-'adl* dalam Alqur'an merupakan suatu hal yang selalu dihubungkan dengan perbuatan baik (*iḥsān*). Misalnya bisa nampak pada Q.S. al-Nahl ayat 90. Hal ini karena keadilan merupakan bagian dari perbuatan baik yang diperintahkan oleh Allah sebagai sang pencipta alam, yang tujuannya adalah untuk menjaga kestabilan alam semesta.

<sup>11</sup> Hak adalah sesuatu yang patut dimiliki. Menurut Fuqahā, hak yakni sesuatu yang kepemilikannya yang ditentukan oleh *shāri'*. Bandingkan dengan Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, juz 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 283.

Dengan kata lain bahwa keadilan ilahi merupakan hal yang berupa rahmat dan kebaikan-Nya.<sup>12</sup> Secara umum, Said Nursi berpendapat, bahwa keadilan dalam Islam tidak cukup hanya terdapat dalam tulisan semata. Akan tetapi, keadilan harus dibarengi dengan pelaksanaannya. Praktek tersebut bisa tertuang dalam keputusan yang dilakukan Peradilan misalnya. Nursi mencontohkan praktek yang demikian itu bisa dilihat pada masa Khalifah Ali bin Abi Tholib yang bekerja sama dengan para hakim pada waktu itu dalam penegakkan hukum yang berkeadilan.<sup>13</sup>

Diskusi atau pembicaraan pendefinisian mengenai keadilan banyak dilakukan dari berbagai sisi keilmuan. Hal ini karena keadilan merupakan suatu nilai (*virtue*) yang plural. Keadilan, misalnya dibicarakan di kalangan filsuf, bahkan dimulai sebelum tahun masehi. Hal tersebut dapat dilihat munculnya teori-teori mengenai keadilan yang dikeluarkan oleh mereka. Misalnya menurut Plato (w. 347 SM), yang dimaksud dengan keadilan adalah pemberian kepada setiap orang berdasarkan haknya (*giving each man his due*).

Selain itu menurutnya, adil mempunyai keterkaitan yang erat dengan perasaan ada tidaknya rasa senang, karena keadaan senang tersebut diakibatkan tidak terjadinya perilaku aniaya terhadap individu. Menurut pula, ketika keadilan ini tercapai, maka dengan keadaan sadar ataupun tidak sadar, sudah menciptakan hubungan baik dengan Tuhan.<sup>14</sup> Jadi, bisa ditarik kesimpulan bahwa keadilan menurut Plato tidak dapat dilepaskan dari peran dan fungsi individu dalam masyarakat.

Juga, keadilan yang ideal akan tercapai bila dalam kehidupan semua unsur masyarakat sebagai individu dapat menempatkan dirinya pada proporsi masing-masing dan bertanggung jawab penuh terhadap tugas mereka, baik sebagai perseorangan maupun sebagai anggota kelompok.

---

<sup>12</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Jakarta: Mizan, 1998), 114-117. Bandingkan dengan Ahsin W. Al-Hafiz, *Kamus Ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Amzah, 2005), 5.

<sup>13</sup> Badiuzzaman Said Nursi, *The Rays Collection*, diterjemahkan oleh Sukran Vahide, 401.

<sup>14</sup> Plato, *The Republic of Plato*, diterjemahkan oleh Allan Bloom (London: Basic Books, 1968), 6, 34 dan 303.

Kaitannya dengan term keadilan, Aristoteles (w. 22 SM) menjadikan keadilan dibagi dalam lima bentuk, yaitu *pertama*, keadilan komutatif, yaitu perlakuan terhadap seseorang tanpa melihat jasa-jasa yang dilakukannya. *Kedua*, keadilan distributif, yaitu perlakuan terhadap seseorang sesuai dengan jasa-jasa yang telah dibuatnya. *Ketiga*, keadilan kodrat alam, yaitu memberi sesuatu sesuai dengan yang diberikan orang lain kepada kita. *Keempat*, keadilan konvensional, yaitu seseorang yang telah mentaati segala peraturan perundang-undangan yang telah diwajibkan. *Kelima*, keadilan menurut teori perbaikan adalah seseorang yang telah berusaha memulihkan nama baik orang lain yang telah tercemar. Menurutnya pula, bahwa<sup>15</sup>

Abū al-Qāsim al-Dībājī (2003) mengatakan, para filsuf membagi adil (*al-‘Adl*), berdasarkan hasil akal manusia menjadi dua macam, yaitu: *al-‘adl al-ṭabī‘ī* dan *al-‘adl al-waḍ‘ī*. maksud dari *al-‘adl al-ṭabī‘ī*, ialah pemikiran bersih dengan keinginan besar yang dimiliki oleh akal manusia untuk memahami dan melihat jelas hak-hak bawaan sejak lahir yang patut didapat oleh manusia.

Hak yang dimaksud, dapat dipecah menjadi dua bagian, yakni *al-ḥaqq al-dākhilī* (hak internal) dan *al-ḥaqq al-khārijī* (hak eksternal). Kemudian, menurut al-Dībājī hak internal dapat juga dibagi menjadi tiga, yaitu: *al-ḥaqq al-khās*, *al-ḥaqq al-‘ām* dan *al-ḥaqq al-‘iqābī*. Selanjutnya, *al-‘adl al-waḍ‘ī* adalah suatu pencapaian baik sebagai hasil jerih payah akal di mana dapat membuat suatu norma atau aturan hukum yang menjadikan terciptanya persamaan dan keadilan di antara individu masyarakat.<sup>16</sup>

Menurut Ibn Miskawayh, yang dimaksud dengan adil adalah menambah yang kurang atau mengurangi yang lebih, sehingga terciptanya persamaan dan tidak ada yang dianiaya dan diunggulkan. Bisa juga dikatakan bahwa adil merupakan jalan tengah antara menganiaya dan teraniaya.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Mohammad Reza Heidari, “A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Frameworks” *Islamic Conference (IECON)*, 2007, 2. Juga Lihat Aristotle, *Nicomachean ethics*, diterjemahkan dan diedit oleh Roger Crisp (New York, Cambridge University Press, 2000), 89-102.

<sup>16</sup> Lihat Abū al-Qāsim al-Dībājī, “al-‘Adl: Dirāsah Mu‘āṣirah”, *Dirāsāt fī Uṣūl al-Dīn* (2003), 14-16.

<sup>17</sup> Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlaq*, diedit oleh ‘Ammād al-Hilālī (Baghdad: Manshūrāt al-Jamal, 2011), 260-61.

Selain itu, keadilan merupakan anugerah manusia untuk memperlakukan dirinya sama dengan orang lain baik dalam keadaan senang maupun susah. Akan tetapi, perbuatan yang demikian itu bisa dikatakan adil dengan syarat orang yang melakukan hal tersebut tidak mempunyai niat lain selain keadilan.<sup>18</sup> Keadilan bisa terjadi dalam tiga hal, yakni: 1) aspek harta benda dan kehormatan, 2) aspek *mu'amalah*, dan 3) aspek hal yang berkaitan dengan sesuatu yang bisa timbul adanya *zulm* atau *ta'dd*.<sup>19</sup>

Aḥmad Amīn berpendapat bahwa keadilan bisa dibagi menjadi 2 macam, yakni keadilan personal dan keadilan sosial. Keadilan personal dapat didefinisikan sebagai perlakuan adil kepada setiap individu sesuai dengan hak yang harus diterimanya sebagai bagian dari sebuah kumpulan orang atau masyarakat, dengan memperoleh sesuatu yang menjadi haknya, seperti yang diterima individu lain.

Adapun yang dimaksud dengan keadilan sosial (masyarakat yang berkeadilan), menurut Amīn, adalah keadaan sebuah masyarakat yang menggambarkan adanya keteraturan norma-norma, dan peraturan-peraturan yang memberikan setiap anggota masyarakat mendapatkan kemudahan akses untuk memenuhi kebutuhan hidup sesuai dengan kemampuan masing-masing.<sup>20</sup>

Menurut Amīn pula, ada beberapa faktor yang dapat menjadikan keadilan personal tidak dapat tercapai, yakni: *pertama*, rasa cinta yang berlebihan, adanya sifat tersebut mengakibatkan orang tua misalnya, tidak mampu menghukum anaknya yang bersalah, *kedua*, adanya asas manfaat, umpamanya seorang hakim lebih memperhatikan salah satu pihak yang berperkara karena ada hal tertentu, seperti *sogokan* dan *kongkalikong*, *ketiga*, aspek eksternal, misalnya salah satu pihak yang berperkara terlihat lebih menarik dibanding pihak yang lain.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq*, 251, 337.

<sup>19</sup> Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq*, 339.

<sup>20</sup> Lihat Aḥmad Amīn, *al-Akhlāq*, cet. Ke-2, 173.

<sup>21</sup> Lihat Aḥmad Amīn, *al-Akhlāq*, cet. Ke-2, 175-76.

Padahal seharusnya, dalam memerlukan kedua pihak pada suatu peradilan tidak ada dibeda-bedakan, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Selain itu juga, keadilan dalam Islam merupakan inti sari Islam dan ruhnya, dan sesuatu yang dapat memberikan manusia perasaan aman, selamat, dan kehidupan yang bahagia.<sup>22</sup>

Keadilan dalam agama Islam, sangat berkaitan erat dengan konsep etika perolehan dan pendistribusian harta benda. Manifestasi pendistribusiannya berupa sifat kedermawanan (*philanthropy*), perbuatan baik (*'amal ṣāliḥ*), dan mementingkan orang lain. Hal ini karena dipengaruhi pola pikir mereka yang beragama Islam menganggap bahwa manusia itu mempunyai derajat dan hak yang sama untuk memperoleh keadilan.<sup>23</sup>

Dengan demikian, mengenai keadilan yang dikaitkan dengan hukum tidak dapat dilepaskan dari penalaran akal terhadap nilai kebaikan, karena keadilan merupakan bagian dari sebuah nilai kebaikan. Dari sini, dapat dilihat bahwa adil dan tidaknya suatu hukum didasari oleh hasil pemikiran akal. Pendapat demikian dilontarkan oleh Mu'tazilah. Jadi, menurut mereka bahwa akal dapat mengetahui mana yang baik dan mana yang buruk.<sup>24</sup>

Menurut Mu'tazilah pula, bahwa setiap apa yang dikaitkan dengan *af'āl* Allah, berupa hukum pasti menunjukkan adanya keadilan. Bahkan menurut mereka sifat adil adalah sifat *af'āl* Allah yang paling tinggi dibandingkan dengan sifat-Nya yang lain. Oleh karena itu mereka dijuluki dengan *al-firqah al-'adliyah*. Menurut mereka, Allah adalah zat yang maha pencipta. Setiap penciptaan-Nya pasti mempunyai hikmah dan tujuan tertentu.

Jika Allah menetapkan suatu hukum pada sesuatu, maka pasti di dalamnya terkandung sebuah keadilan. Kemudian, apabila di dalam penetapan tersebut tidak terdapat tujuan (yakni keadilan), maka perbuatannya menjadi sia-sia, dan itu merupakan hal yang mustahil bagi Allah.

<sup>22</sup> Lihat 'Abullāh Aḥmad al-Yūsuf, *al-'Adālah al-Ijtima'īyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (2008), 17. [http://ia600607.us.archive.org/17/items/3dala\\_ijtma3ia/3dala\\_ijtma3ia.pdf](http://ia600607.us.archive.org/17/items/3dala_ijtma3ia/3dala_ijtma3ia.pdf). diunduh: 23/10/2013.

<sup>23</sup> Lihat Muhammad Reza Heidari, "A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Framework", *Islamic Conference* (2007), 6.

<sup>24</sup> Aḥmad ibn Taymīyah, *Daqā'iq al-Tafsīr*, diedit oleh Muḥammad al-Jalīnī, juz 2, cet. Ke-2 (Damaskus: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1984), 385.

Pendapat demikian dibantah oleh al-Ash'ariyah yang menyatakan segala yang diciptakan Allah baik berupa benda maupun hukum tidak termuat di dalamnya tujuan (*al-gharḥ*). Karena, apabila itu terjadi, maka Allah menjadi zat yang butuh terhadap sesuatu, yakni realisasi dari tujuannya dalam menciptakan sesuatu, sedangkan hal yang demikian (sesuatu yang dituju) adalah hal yang tidak dapat dimengerti oleh akal.<sup>25</sup>

Berbeda dengan Mu'tazilah, menurut Mātūridiyah, bahwa segala sesuatu terdiri dari hal yang baik secara zatnya, sesuatu yang buruk secara zatnya, dan sesuatu yang berada di antara baik dan buruk. Maksudnya baik dan buruknya ditentukan oleh hukum Allah (*shar'*) yang terdapat dalam *al-naṣṣ*.<sup>26</sup> Jadi, akal hanya membantu manusia memahami kebaikan dan keburukan terhadap hukum yang di-*taklīf*-kan kepada manusia.

Pendapat Mātūridiyah di atas sama dengan pendapat Ash'ariyah. Walaupun demikian terdapat perbedaan, yakni menurut mereka bahwa segala sesuatu yang ada di dunia ini, baik dan buruknya ditentukan oleh Allah, sebagai Maha pencipta dan mengetahui. Juga ukuran baik dan buruk menurut Allah tidak dipengaruhi oleh apapun.<sup>27</sup> Jadi dapat disimpulkan bahwa segala perintah Allah pasti mengandung kebaikan bagi manusia, dan segala yang dilarang Allah pasti mengandung keburukan.

Menurut Hashim Kamali, keadilan dalam Islam sering kali dianggap bias bahkan dipertanyakan para peneliti yang berlatar belakang *Barat*. Mereka mengklaim bahwa Islam tidak mengakomodir dan mengenal hak-hak dasar yang dibutuhkan oleh individu.<sup>28</sup> Hal ini dapat dilihat dari hasil penelitian mereka yang menghasilkan kesimpulan bahwa terdapat diskriminasi di dalamnya. Menurut mereka adil atau keadilan pasti berarti sama besar (*equal*). Padahal, keadilan tidak hanya didefinisikan dengan arti "sama" sebagaimana telah diterangkan pada awal pembahasan.

---

<sup>25</sup> Hānim Ibrāhīm Yūsuf, *Aṣl al-'Adl 'inda al-Mu'tazilah*, 151-153. Lihat pula Muḥammad Nawāwī al-Jāwī, *Tijān al-Durārī* (Surabaya: Dār al-'Ilm, t.t), 4.

<sup>26</sup> Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), 72.

<sup>27</sup> Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 73. Lihat juga Aḥmad al-Shahrastānī, *Nihāyah al-Aqdām fī 'Ilm al-Kalām*, diedit oleh al-Farīd Juyūm (Kairo: Maktabah al-Thaqaf al-Dīniyah, 2009), 362.

<sup>28</sup> Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford, Oneworld, 2008), 199.

Dengan adanya pembahasan yang komprehensif mengenai kesemuanya, akan ditemukan karakter jelas mengenai keadilan yang terdapat dalam Islam, misalnya karakter hubungan antara makhluk dengan sang pencipta (*ḥabl min Allāh*)<sup>29</sup>, karakter hubungan antara manusia dengan makhluk lainnya, individu dengan masyarakat, dan hubungan antara personal dengan pemerintahan. Ini terjadi, karena keadilan sosial yang terdapat dalam Islam bersumber pada al-Qur'an dan Hadis, sebagai dasar hukumnya.<sup>30</sup>

### C. Perspektif Keadilan dalam Hukum

Konsep keadilan, baik dalam tataran hukum maupun yang lainnya merupakan sesuatu yang abstrak dan subjektif, karena tidak adanya parameter yang baku dan resmi untuk menilai ada tidaknya keadilan. Hal ini karena keadilan bukan merupakan sesuatu yang terbatas dalam ruang tertentu atau bidang permanen dalam aturan ataupun prinsip.<sup>31</sup> Selain itu, keadilan dapat dipahami dan ditelusuri dengan lebih baik apabila kita memikirkannya sebagai sesuatu aturan dalam praktek-praktek yang terkait dengan hal lain.<sup>32</sup>

Menurut John Rawls, keadilan tidak lain merupakan nilai yang paling utama dalam tatanan institusi sosial, sebagai sebuah kebenaran pemikiran sistem. Karena, sebaik apapun teori sebuah hukum atau norma lainnya, tidak bisa berjalan dengan baik apabila terjadi benturan hak antar individu, dalam hal pemenuhan kebutuhan misalnya. Oleh karena itu, perlu adanya rumusan atau formulasi yang tepat agar keadilan tersebut dapat terealisasi dengan baik.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Hubungan tersebut berupa peng-Esa-an (*al-tawhīd*) dan ibadah *mahḍah*, seperti shalat, puasa dan zakat. Hal tersebut merupakan manifestasi dari inti keimanan dan keislaman yang dimaksud oleh Nabi SAW dalam salah satu sabdanya.

<sup>30</sup> Lihat Sayid Qutub, *al-‘Adalah al-Ijtīmā‘īyah fī al-Islām*, 20.

<sup>31</sup> Ḥāshim Yahyā al-Mallāḥ dan Nāyif Muḥammad, “Maḥūm al-‘Adl ‘ind al- ‘Arab qabl al-Islām wa fī ‘Iṣr al-Risālah”, *Adāb al-Rāfidīn*, vol. 55 (2008), 17.

<sup>32</sup> Lihat Jane Flax, “The Play of Justice: Justice as a Transitional Space”, *Political Psychology*, Vol. 14, No. 2, (June 1993), 332. <http://www.jstor.org/stable/3791414>, diunduh: 31/05/2012.

<sup>33</sup> Lihat John Rawls, *A Theory of Justice*, Re.ed 6<sup>th</sup> (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 47.

Keadilan dalam lingkup Islam, khususnya hukum Islam, baik hukum yang didasari wahyu berupa al-Qur'an dan Hadis, maupun yang didasari oleh hasil ijtihad ulama, dapat diperoleh secara komprehensif dengan menyertakan pendapat ulama dari era awal sampai saat ini.

Kajian ini penting dilakukan, karena konsep-konsep umum al-Qur'an dan Hadis mengenai keadilan dan penerapannya menurut penjelasan Nabi Saw, perlu dipahami dengan berbagai interpretasi dari berbagai sisi, misalnya teologis, mazhab fiqh dan filsafat.<sup>34</sup> Selain itu, menurut Asma Alshankiti, kajian terhadap sistem dalam hukum Islam, khususnya hukum waris, seharusnya tidak hanya bertujuan untuk menunjukkan gambaran yang diperlihatkan oleh hukum tersebut, tapi juga harus disertai dengan usaha untuk memahami bagaimana sistem tersebut berhubungan dengan asas hukum Islam yang lain, seperti solidaritas kemasyarakatan.<sup>35</sup>

Menurut Bustanul Arifin, ada beberapa perbedaan antara konsep keadilan yang dimaksud dalam hukum Islam dan hukum sipil (*civil law*), yakni keadilan dalam hukum adalah keadilan yang disesuaikan dengan hukum-hukum Allah yang tertuang dalam al-Qur'an dan Hadis, sedangkan keadilan dalam hukum sipil merupakan keadilan yang ditentukan oleh penalaran akal manusia semata.<sup>36</sup>

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan secara jelas bahwa ada perbedaan tolak ukur mengenai penilaian terhadap eksistensi keadilan dalam suatu hukum. Ada satu kelompok yang mengatakan bahwa hukum Islam, khususnya hukum perdata (*aḥwāl al-shakhkṣīyah*) banyak sekali menunjukkan ketidakadilan dan diskriminasi. Kesimpulan tersebut terjadi, karena mereka membaca hukum Islam dengan alat ukur yang digunakan untuk membaca hukum sipil yang dibuat oleh manusia, misalnya dengan ukuran baik dan buruk *versi* akal manusia, tanpa mengkolaborasikannya dengan nilai-nilai dalam Islam.

---

<sup>34</sup> Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984), 3-4.

<sup>35</sup> Asma Alshankiti, "A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law", (Alberta: University of Alberta, 2012), 73.

<sup>36</sup> Lihat Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta, Gema Insani Press, 1996), 45-46.

Keadilan dalam hukum Islam selalu dikaitkan dengan aspek ketuhanan, yaitu dalam hubungan antara manusia dengan Allah dan antara manusia dengan manusia dalam perspektif wahyu. Yurisprudensi Islam menghasilkan satu konsep besar hukum yang memayungi dan memberi pengertian terhadap pola kerja hukum Islam. Konsep tersebut adalah *maṣlaḥah*. Istilah *maṣlaḥah* dalam kajian hukum Islam dipakai dalam dua pengertian, yaitu *maṣlaḥah mursalah* dan *maṣlaḥah* sebagai *maqāṣid al-Sharī'ah*.

*Maṣlaḥah* menurut pengertian pertama (*maṣlaḥah mursalah*) adalah salah satu upaya menggali hukum dengan didasarkan kepada pertimbangan kebaikan umum. *Maṣlaḥah mursalah* sebagai sebuah metode penggalian hukum mula-mula diasosiasikan dengan mazhab Mālikī, namun dalam perkembangannya metode *maṣlaḥah* digunakan secara luas untuk memecahkan masalah-masalah yang tidak ada petunjuk eksplisitnya dari al-Quran dan hadis.<sup>37</sup>

Pengertian *maṣlaḥah* sebagai *maqāṣid al-Sharī'ah* dikembangkan oleh al-Juwayni (w.478 H.), yang kemudian dielaborasi lebih lanjut oleh al-Ghazālī (w.505 H.) dan mencapai puncaknya dalam pemikiran al-Shaṭībī (w.790 H.). *Maṣlaḥah* dalam pengertian *maqāṣid al-Sharī'ah* menekankan kepada tujuan-tujuan esensial yang ingin dicapai oleh hukum Islam.

Tujuan-tujuan esensial syariah tersebut diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu memelihara kepentingan manusia yang bersifat primer (*darūrīyat*), sekunder (*ḥajīyat*) dan suplementer (*taḥsīnīyat*). Kepentingan manusia yang bersifat primer tercakup dalam *al-kullīyah al-khamsah*, yaitu memelihara agama (*hifẓ al-dīn*), memelihara jiwa (*hifẓ al-nafs*), memelihara akal (*hifẓ al-'aql*), memelihara keturunan/kehormatan (*hifẓ al-nasl*) dan memelihara harta (*hifẓ al-māl*). Rumusan tersebut dipandang berasal dari nilai-nilai ajaran hukum Islam.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Lihat Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, edisi ke-3 (Cambridge: Islamic Text Society, 2006), 272-273.

<sup>38</sup> Lihat Muhammad Khalid Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (New Delhi, Adam Publisher, 1997), 152.

Teori-teori hukum Islam memang tidak memilah secara tegas antara hukum positif dan moralitas, karena menurut Manzoor, Keadilan sebagai sebuah nilai moral memiliki ciri khas karena watak tuntutan moralnya yang berbeda dengan tuntutan moral lain. Moralitas keadilan selalu terkait dengan manusia satu dengan manusia lain berdasarkan ukuran perbandingan dalam pemberian perlakuan oleh otoritas publik.<sup>39</sup> Konstruksi nalar Islam tentang hukum dan keadilan merepresentasikan pandangan yang mengaitkan keadilan dengan kebenaran. Bertindak adil adalah bertindak secara benar. Mencari keadilan sama dengan mencari kebenaran.

Kebenaran adalah representasi dari kehendak Tuhan kepada manusia yang dijabarkan melalui *al-aḥkām al-khamsah*, yaitu wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Keadilan substansif dalam hukum Islam selalu dikaitkan dengan kehendak pembuat *syara'* (Allah) terhadap manusia, baik kehendak tersebut dipahami melalui deduksi logis (kaedah *lughawīyah*), deduksi analogis (*qiyas*), atau deduksi dari kaedah-kaedah umum syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*).<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Lihat Manzoor Ahmad, *Morality and Law* (Karachi, Asia Publishers, 1986), 119.

<sup>40</sup> Dengan mengacu kepada surat al-Nisā ayat 7, 11, 12 dan 176, dapat terlihat asas dan tujuan yang diemban hukum kewarisan, yakni terwujudnya keadilan di antara ahli waris, dengan sistem pengaturan yang benar, dan memelihara keturunan dari keadaan yang berkekurangan dan ketertinggalan dalam bidang kehidupan. Lihat Sukris Sarmadi, *Trensensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), 279.

#### D. Manifestasi Keadilan dalam Hukum Waris

Keadilan merupakan salah satu asas urgen dalam hukum waris Islam, yang disimpulkan dari kajian mendalam tentang prinsip-prinsip dasar yang terkandung dalam hukum tentang kewarisan. Asas keadilan dalam hukum kewarisan Islam mengandung pengertian bahwa harus ada keseimbangan antara hak yang diperoleh dari harta warisan dengan kewajiban atau beban kehidupan yang harus ditanggung/ditunaikan oleh para ahli waris.<sup>41</sup>

Oleh karena itu arti keadilan dalam hukum waris Islam bukan diukur dari kesamaan tingkat besaran pada penerimaan di antara ahli waris, tetapi ditentukan berdasarkan besar-kecilnya beban atau tanggungjawab diembankan kepada mereka, ditinjau dari keumuman keadaan atau kehidupan manusia.<sup>42</sup>

Mengenai keadilan dalam hukum waris, khususnya hukum waris Islam tidak dapat dilepaskan dari sejarah atau sebab turunnya ayat-ayat al-Qur'an yang menerangkan atau yang dijadikan dasar ketentuan pembagian harta warisan. Ada yang berpendapat, hukum waris Islam juga tidak dapat dilepaskan dari ketentuan pembagian harta warisan sebelum Islam datang di tanah Arab.<sup>43</sup> Jadi, ada beberapa hal yang dapat mempengaruhi para peneliti yang menyoroti keberadaan keadilan dalam hukum kewarisan Islam.

Ketika ditelaah ayat 7 surat al-Nisā, didalamnya benar-benar terdapat asas persamaan dan kesejajaran status keahliwarisan anak dan kerabat lainnya, tanpa ada diskriminasi jenis kelamin maupun usia sebagaimana yang dijadikan standar oleh hukum adat pada waktu itu, terutama adat *jahiliyah* dan Arab pra Islam.<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> 'Alī Riḍā Amīnī dan Sayyid Muḥammad Riḍā, *Taḥrīr al-Rawḍah fī Sharḥ al-Lum'ah* (Teheran: Mu'assasah Farahnakī, 1957), 418.

<sup>42</sup> Lihat Zainuddin Sardar, *Masa Depan Islam* (Bandung, Pustaka, 1987), 203 dan 342.

<sup>43</sup> Tamar Ezer, "Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters", *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 615-616. <http://winafrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>. diunduh: 25/7/2013.

<sup>44</sup> Ṣāliḥ ibn Fawzān, *al-Taḥqīqāt al-Marḍīyah* (Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1986), 17.

Kemudian, yang membedakan hukum waris Islam dengan hukum Arab pra-Islam adalah bahwa dalam hukum waris Islam perempuan diberikan penguasaan ekonomi terhadap hartanya dan diberikan hak mewaris dari harta suaminya yang telah meninggal.<sup>45</sup> Selain itu, menurut Asma Alshankiti, perempuan yang meupakan bagian dari ahli waris tidak dapat dikeluarkan sebagai ahli waris, dengan alasan apapun, termasuk karena adanya kekurangan (*defisit*) harta warisan.<sup>46</sup> Jadi, perbedaan inilah yang menyanggah bahwa hukum waris Islam merupakan hukum yang dipengaruhi hukum pra-Islam.

Pro kontra mengenai kedudukan wanita dalam hukum kewarisan Islam di Indonesia khususnya, tidak dapat dilepaskan dari pengaruh kolonial Belanda dengan mengadakan rekayasa ilmiah politik hukum terhadap hukum Islam yang berlaku bagi warga Negara Indonesia.<sup>47</sup> Setidaknya, secara periodik dapat dibagi menjadi dua bagian, masa dimana pengaruh kolonial Belanda terhadap Hukum Islam, yakni: pertama adalah periode kekuasaan V.O.C, yang merupakan kongsi dagang di negara jajahan Hindia Belanda.<sup>48</sup>

Sejak 1596 hingga pertengahan abad ke-19. Kemudian periode kedua adalah tenggang waktu sejak pertengahan abad ke-19 sampai berakhirnya kekuasaan Belanda di Indonesia. Selanjutnya, pengaruh politik kolonial tersebut bisa nampak dengan cara diterbitkan beberapa peraturan yang mendiskreditkan Hukum Islam, antara lain mengeluarkan Stbl. 1855 pasal 75, sebagai pengganti dari Stbl. 1907 No. 204. Juga R.R. Stbl. 1919:621.

---

<sup>45</sup> Golam Dastagir et.al, "The Islamic Legal Provisions for Women's Share in the Inheritance System", 47. <http://www.casianwomen.org/xml/01686/01686.pdf>. diunduh: 10/7/2014.

<sup>46</sup> Asma Alshankiti, "A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law", 73.

<sup>47</sup> Bustanul Arifin, *Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: Akar Sejarah, Hambatan dan Prospeknya*, 126-127

<sup>48</sup> Lihat "Vereenigde Oost-Indische Compagnie" <http://www.jakarta.go.id/web/encyclopedia/detail/3489/Vereenigde-Oost-indische-Compagnie>. diakses: 07/11/2013.

Adapun inti dari peraturan-peraturan tersebut adalah segala kegiatan yang berakibat kepada Bumi putera harus mengacu kepada Hukum Islam dan hukum adat.<sup>49</sup>

Namun pengaruh tersebut di atas, nampaknya tidak menjadi signifikan, setelah titerbitkannya Peraturan Presiden (PP) No. tahun 1999 yang ditandatangani oleh Presiden Soeharto, yang berisikan himbauan kepada seluruh Peradilan agama untuk menjadikan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai sumber hukum utama yang dipergunakan di peradilan tersebut.<sup>50</sup>

Hal ini karena, ketentuan hukum waris dalam KHI misalnya, lebih memberikan ruang yang lebih pada prinsip kesamaan (*equality*), jika dibandingkan dengan ketentuan waris yang terdapat dalam buku-buku fiqh klasik.<sup>51</sup> Meskipun demikian, menurut Mark Cammack<sup>52</sup>, perbedaan ketentuan yang terkandung dalam fiqh klasik dan KHI hanya terdapat dalam beberapa tempat saja, misalnya ketentuan ahli waris pengganti dan perdamaian pembagian harta warisan.<sup>53</sup>

Dari penjelasan di atas diketahui bahwa ada beberapa tema diskusi mengenai konsep dalam hukum Islam tentang kewarisan, khususnya tentang ada tidaknya prinsip keadilan pada hukum waris Islam. Dalam kaitannya dengan hal tersebut, penulis menyajikan beberapa konsep mengenai perihal kewarisan yang diatur dalam hukum Islam.

---

<sup>49</sup> Lihat Muhammad Iqbal, "Politik Hukum Hindia Belanda dan Pengaruhnya terhadap Legalisasi Hukum Islam di Indonesia," *Aḥkām: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 12 No. 2 (Juli 2012), 277-281.

<sup>50</sup> John R. Bowen dalam "Fainess and Law An Indonesian Court" *ILCI*, (Mei 2007), 171. Lihat pula Yusuf Somawinata, "Hukum Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia" *Alqalam: Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 26, No. 1, (Januari 2009), 141-142.

<sup>51</sup> John R. Bowen, *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 17-18.

<sup>52</sup> Mark Cammack merupakan Guru besar dalam bidang ilmu hukum di Universitas Southwestern Amerika Serikat.

<sup>53</sup> Mark Cammack, "Inching Toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law", *Women Living Under Muslim Laws*, No. 22, (November 1999), 1.

## 1) 'Awl

Secara umum, 'Awl atau masalah *'ā'ilah* dan *radd* atau masalah *nāqishah* merupakan keadaan yang mungkin bisa ditemukan dalam proses perhitungan harta warisan. Berkaitan dengan konsep 'awl tersebut, ulama fiqh memiliki perbedaan pendapat dalam mendefinisikan 'awl, yaitu:

Abū Zahrah mendefinisikan bahwa 'awl merupakan jumlah *sihām* lebih besar dari *aṣl al-mas'alah*. Dalam keadaan ini setiap ahli waris tidak menerima bagian mereka secara sempurna, melainkan lebih kecil dari bagian yang seharusnya diterima.<sup>54</sup> Sementara itu, menurut Jum'ah Muḥammad Barrāj, masalah *'ā'ilah* atau konsep 'awl terjadi pada waktu perhitungan harta warisan, dimana kuota harta (yang diisyaratkan dengan angka *aṣl al-mas'alah*) tidak dapat memenuhi kebutuhan akumulasi bagian para ahli waris.

Oleh karena itu, angka tersebut harus dinaikkan dengan disesuaikan dengan besarnya akumulasi bagian ahli waris, yang kemudian berakibat berkurangnya bagian tiap ahli waris.<sup>55</sup> Berbeda dengan pendapat-pendapat tersebut, menurut Ḥasan al-Najifi, ketika terjadi kekurangan harta yang dibagikan kepada ahli waris, maka yang harus dikurangi bagian asalnya adalah anak perempuan, dan para kerabat dari bapak.<sup>56</sup>

Dari beberapa definisi mengenai konsep 'awl di atas, dapat disimpulkan bahwa 'awl merupakan konsep untuk menyelesaikan permasalahan dalam pembagian harta warisan ketika terjadi situasi harta warisan yang ada lebih kecil dari kebutuhan bagian ahli waris yang harus dipenuhi, sehingga perlu dilakukan beberapa hal, yakni menaikkan angka *aṣl al-mas'alah* sesuai dengan jumlah bagian waris yang ada, dan mengurangi bagian tiap ahli waris tanpa terkecuali.

Secara sederhana, pendapat *fuqahā'* untuk menyelesaikan kasus *defisit* harta dapat dibagi menjadi dua kelompok, dengan berdasarkan pada metode yang dipakai untuk memahami angka-angka yang merupakan bagian pasti ahli waris.

---

<sup>54</sup> Muḥammad Abū Zahrah, *Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawārīth* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1963), 153.

<sup>55</sup> Jum'ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah* ('Ammān: Dār al-Fikr, 1981), 552.

<sup>56</sup> Muḥammad Ḥasan al-Najifi, *Jawāhir al-Kalām*, diedit oleh Maḥmūd al-Qawḥānī, juz 39 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1981), 12.

Kelompok pertama merupakan kelompok *tekstual*, yakni di mana menurut mereka bahwa bagian-bagian pasti bagi ahli waris harus diberikan kepada yang berhak dengan tidak boleh dirubah, dengan cara melakukan pengurangan misalnya.<sup>57</sup> Alasannya, karena bagian-bagian tersebut merupakan batasan-batasan (*al-ḥudūd*) sebagai bagian yang sudah ditentukan oleh Allah sebagaimana penjelasan yang tertulis dalam firman Allah Q.S. al-Nisā ayat 13.<sup>58</sup>

Kemudian, menurut Pembatasan tersebut mengindikasikan bahwa, menurut Muhammad Shahrur, ketentuan dalam waris Islam adalah hukum yang tertutup, sehingga baik itu pengurangan bagian waris maupun penambahannya tidak dapat dilakukan.<sup>59</sup> Ayat 13 tersebut merupakan penjelasan yang masih berkaitan dengan ketentuan hukum mengenai kewarisan yang dipaparkan pada ayat-ayat sebelumnya, yakni ayat 11 dan 12. Pendapat seperti itu merupakan pemikiran yang dipilih Ibn Ḥazm dan Imamiyah.<sup>60</sup> Alasan dari Ibn Ḥazm yang berkaitan dengan pendapat di atas, bahwa dalam pembagian harta warisan, ada ahli waris yang harus didahulukan untuk menerima warisan dibanding dengan ahli waris yang lain.<sup>61</sup>

Dalam ayat 13 tersebut dikatakan bahwa segala hukum mengenai kewarisan, berupa batasan-batasan pasti, yang dilaksanakan akan berdampak baik bagi yang menjalankan. Kemudian pada ayat selanjutnya, yakni ayat 14 disebutkan bahwa pelaksanaan kewarisan yang tidak sesuai (*mukhālif*) dengan batasan-batasan tersebut dapat berdampak tidak baik, karena berakibat pemberian hukuman berupa kekal dalam siksaan Allah.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Abū Ja'far Muḥammad ibn 'Alī al-Qummī, *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, diedit oleh Ḥusayn al-A'lamī, juz 4 (Beirut: Mu'assas al-A'lamī, 1986), 189.

<sup>58</sup> تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا

<sup>59</sup> Muhammad Shahrur, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Aḥālī, 2000), 250.

<sup>60</sup> Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Hanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī*, 424.

<sup>61</sup> Lihat Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥallā fī Sharḥ al-Mujallā bi al-Hujaj wa al-Athār*, diedit oleh Ḥasān 'Abd al-Mannān (Makkah, Dār al-Afkār al-Dawfiyah, 2003), 1471.

<sup>62</sup> Muḥammad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, diedit oleh 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 6, 136.

Oleh karena itu, dalam penyelesaian perhitungan harta warisan tidak boleh adanya pengurangan bagian pasti ahli waris. Walaupun ada pengurangan, menurut mazhab Imamiyah, dengan mengacu pemikiran Ibn ‘Abbās, yang bisa dikurangi bagiannya adalah para ahli waris yang pada keadaan tertentu bagiannya tidak pasti (sebagai ahli waris *‘aṣabah* ketika bersama saudara laki-laki yang sederajat), yakni anak perempuan dan saudara perempuan.

Hal tersebut karena bagian mereka tidak hanya berupa bagian pasti (*farḍ muqaddar*).<sup>63</sup> Selain itu, menurut Muḥammad Ḥasan, bahwa selain anak perempuan dan saudara perempuan, sanak keluarga yang dihubungkan melalui garis bapak juga terkena pengurangan bagian.<sup>64</sup>

Selanjutnya, apabila diaplikasikan dalam sebuah kasus kewarisan maka ilustrasinya sebagai berikut: misalnya ahli waris yang ditinggalkan *muwarrith* terdiri dari suami, ibu, bapak dan dua anak perempuan. Adapun penyelesaian kasus tersebut adalah:

**Tabel 1.1**  
**Perhitungan waris pendapat Ibn ‘Abbās**

| No                | Ahli waris dan bagiannya | b.w.p              | a.m. (12) |    | b.w.a  |
|-------------------|--------------------------|--------------------|-----------|----|--------|
| 1                 | Suami: 1/4               | 25 %               | 1/4 x 12  | 3  | 25 %   |
| 2                 | Dua anak pr. : 2/3       | 66,7 %             | 2/3 x 12  | 8  | 41,6 % |
| 3                 | Ibu: 1/6                 | 16,7 %             | 1/6 x 12  | 2  | 16,7 % |
| 4                 | Bapak: 1/6               | 16,7 %             | 1/6 x 12  | 2  | 16,7 % |
|                   |                          | 125,1 %            |           | 15 | 100 %  |
| <b>Keterangan</b> |                          |                    |           |    |        |
| a.m               | =                        | asal masalah       |           |    |        |
| b.w.a             | =                        | bagian waris akhir |           |    |        |
| b.w.p             | =                        | bagian waris awal  |           |    |        |

<sup>63</sup>. Lihat Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh ‘ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja‘farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi‘ī*, 425.

<sup>64</sup> Lihat Muḥammad Ḥasan al-Najifī, *Jawāhir al-Kalām*, diedit oleh Maḥmūd al-Qawḥānī, juz 39 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1981), 12.

Tabel 1.1 menunjukkan bahwa bagian suami, ibu dan ayah tidak dikurangi atau berubah dari bagian asalnya, walaupun dalam penyelesaian pembagaian harta warisan sedang dihadapkan pada keadaan *defisit* harta. Namun sebaliknya, bagian dua anak perempuan menjadi berkurang 21,1 %, yakni yang semula mereka mendapatkan 66,7 % (2/3 bagian) dari harta warisan menjadi 41,6 % (8/15 bagian).

Perhitungan seperti ini dilakukan oleh kelompok pertama, karena mereka berpendapat bagian suami, ibu dan bapak tidak bisa dirubah (dikurangi). Selain itu, cara ini dilakukan karena para ahli waris tersebut termasuk ahli waris yang harus didahulukan pemberian bagiannya.<sup>65</sup>

Jika menelaah penyelesaian pembagian warisan di atas, dapat ditemukan bahwa pendapat kelompok ini tidak konsisten dengan pendapat mereka. Hal tersebut dapat dilihat dari alasan hukum yang mereka ungkapkan, yakni menurut mereka bahwa bagian pasti ahli waris yang dilandasi oleh ayat kewarisan tidak boleh dirubah (tentunya termasuk di dalamnya bagian pasti bagi anak perempuan).

Namun, di sisi lain mereka memperbolehkan pengurangan terhadap bagian pasti yang harus diterima oleh anak perempuan, yakni 2/3 bagian, seperti yang digambarkan pada kasus di atas. Dengan alasan bahwa ahli waris yang dikurangi bagiannya merupakan ahli waris yang harus diakhirkan.<sup>66</sup>

Berbeda dengan pendapat di atas, terdapat kelompok yang berpandangan lain terhadap kandungan hukum yang diterangkan dalam ayat kewarisan, yakni kelompok *kontekstualis*. Mereka berpendapat bahwa ketika terjadi kesulitan dalam membagikan harta karena adanya kekurangan harta, maka seluruh ahli waris harus dilakukan ‘*Awl*’ atau dikurangi bagian yang semestinya.

---

<sup>65</sup> Muḥammad Jawwād Mughnīyah, *al-Fiqh ‘ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja‘farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi‘ī*, 425.

<sup>66</sup> Ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥallā fī Sharḥ al-Mujallā bi al-Ḥujaj wa al-Athār*, 1472.

Hal tersebut timbul karena kelompok ini tidak hanya menggunakan ayat kewarisan sebagai sumber hukum untuk menyelesaikan perihal pewarisan. Bahkan menurut David Stephan Powers, mereka yang berpendapat demikian kontra dengan ayat kewarisan sebagai panduan untuk menyelesaikan permasalahan tersebut.<sup>67</sup> Berbeda dengan pendapat David, menurut Ahmed Souaiaia menyatakan bahwa tindakan mengurangi bagian pasti tiap ahli waris tetap merujuk pada ayat kewarisan.<sup>68</sup>

Adapun alasan dilakukannya pengurangan bagian ahli waris ketika dalam keadaan terjepit karena kekurangan harta, antara lain ayat kewarisan tidak menerangkan mengenai adanya pemberian hak istimewa kepada sebagian ahli waris dengan menjadikan ahli waris lainnya “muta’akhhkar”.

Jadi, ketika perlakuan tersebut dilakukan pada waktu keadaan benturan hak waris di antara yang berhak karena kekurangan harta, maka pemberian hak istimewa tersebut merupakan ketentuan tanpa dasar hukum. Selanjutnya, dasar dilakukannya pengurangan terhadap bagian setiap ahli waris tanpa terkecuali dilandasi oleh hadis Nabi Saw: *أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا*.<sup>69</sup> Hadis tersebut tidak menunjukkan adanya perlakuan preferensi ahli waris “tafḥīl ba’d al-warathah”.

Selain itu, dari hadis tersebut dapat diambil sebuah pemahaman yang sejalan dengan penjelasan eksplisit hadis tersebut, bahwa setiap ahli waris, tanpa terkecuali, berhak memperoleh bagiannya ketika dalam keadaan harta warisan dapat memenuhi hak mereka. Jadi, begitu pula, dengan tidak adanya pengecualian, bagian mereka harus dikurangi apabila terjadi *defisit* harta warisan.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> David Stephan Powers, *Studies in Alqur’an dan Hadith: The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, 72 dan 83.

<sup>68</sup> Ahmed E. Souaiaia dalam *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, 70.

<sup>69</sup> Muḥammad ibn Ismā’īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karamī, (Riyāḍ: Dār al-Afkār, 1998), 1287.

<sup>70</sup> Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1984), 354. Lihat pula Jum’ah Muḥammad Barrāj, *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī’ah al-Islāmīyah* (‘Ammān; Dār al-Fikr, 1981), 555.

Ketika pendapat yang menyetujui *‘Awl* diaplikasikan kepada kasus yang disebutkan di atas, penyelesaiannya adalah: bahwa suami, yang ketika tidak terjadi *izdiḥām* harta memperoleh 25 %, bagiannya berkurang menjadi 20 %. Dua anak perempuan mendapatkan bagian 53,4 %. Kemudian, ibu dan ayah masing-masing memperoleh bagian 13,3 %. Jadi, ketika dibandingkan dengan penyelesaian pendapat yang pertama, yang dijelaskan sebelumnya, maka perbedaannya terletak kuantitas bagian yang diperoleh masing-masing ahli waris, karena pada penyelesaian pertama seluruh ahli waris mendapatkan pengurangan bagian, sedangkan pada pendapat pertama bagian yang dikurangi hanya bagian anak perempuan.

Perbedaan mendasar dari *ikhtilāf* pendapat dari kedua kelompok di atas yaitu terletak pada penilaian mereka mengenai makna yang dimaksud oleh *lafaz* pada ayat-ayat kewarisan, khususnya Q.S. al-Nisā ayat 7, 11, 12 dan 176.<sup>71</sup> Pendapat pertama menganggap bahwa kalimat-kalimat yang terdapat dalam ayat kewarisan tidak hanya menjelaskan tentang bagian para ahli waris, tapi juga menerangkan situasi-situasi yang mungkin dihadapi dalam pembagian warisan, seperti situasi *defisit* harta para waktu proses peralihan harta kepada ahli waris.

Hal tersebut dapat dilihat pada ketentuan bahwa ada beberapa ahli waris, misalnya suami dan isteri, yang bagian pastinya berubah dari bagian satu ke bagian lainnya, sehingga dapat mengakomodir situasi yang mungkin akan terjadi. Selain itu, juga dijelaskan mengenai beberapa ahli waris, misalnya anak perempuan dan saudara perempuan, ada kalanya bagian yang mereka terima berupa bagian pasti dan dalam keadaan lain berubah dari bagian pasti ke bagian yang tidak pasti.

Konsekuensinya adalah bahwa ketika terjadi *defisit* harta, maka yang terkena dampak pengurangan yaitu ahli waris yang termasuk bagian kedua. Jadi, menurut pendapat ini, pengurangan bagian sebagian ahli waris yang seharusnya dikurangi merupakan hal yang dimaksud oleh ketentuan dalam ayat kewarisan.

---

<sup>71</sup> Nawar ‘Abīdī, “al-Daḥīl al-Lughawī wa ‘Alāgh al-Lafdhī bi al-Ma’nā inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī”, *Majallah Kulliah al-Adāb wa al-‘Ulūm al-Insānīyah wa al-Ijtīmā’īyah*, (2010). [http://www.univ-biskra.dz/fac/fl11/images/pdf\\_revuc/pdf\\_revuc\\_07/nawar%20abidi.pdf](http://www.univ-biskra.dz/fac/fl11/images/pdf_revuc/pdf_revuc_07/nawar%20abidi.pdf). Diunduh: 19/3/2014.

Berbeda dengan pendapat pertama, pendapat kedua nampaknya memandang bahwa ayat-ayat kewarisan merupakan *al-nass* yang mengandung ketentuan yang bersifat umum, dan masih ada ranah di mana untuk menyelesaikan perihal pewarisan dibutuhkan campur tangan para mujtahid untuk melakukan usaha dalam rangka penemuan ketentuan mengenai hukum waris.

Jadi, ketika dalam suatu keadaan tertentu, situasi *defisit* harta misalnya, perlu diajukan sumber hukum lain, yakni hadis Nabi Saw. Dalam hal ini mereka mengajukan hadis *أَلْحَقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا*. Dari hadis tersebut dapat ditarik kesimpulan, bahwa harta warisan harus diberikan kepada ahli waris, baik dalam keadaan luang (*al-‘ādilah*) maupun sempit (*al-‘ā’ilah*), dengan tidak membedakan tiap ahli waris.

Dari pemaparan di atas, dapat ditarik kesimpulan, bahwa pendapat yang memperlakukan ahli waris tanpa menganggap adanya perbedaan mengenai ahli waris mana yang tidak boleh dikurangi bagiannya dan mana yang boleh dikurangi, menunjukkan ketentuan yang berlandaskan pada pemerataan sebagai interpretasi dari keadilan yang prinsip dalam hukum waris Islam.

Hal ini karena konsep tersebut, yakni memperlakukan sama terhadap setiap ahli waris untuk dikurangi bagian waris yang mereka terima.<sup>72</sup> Dengan demikian, hukum waris Islam tidak disangka sebagai hukum yang diskriminatif, seperti yang dikemukakan oleh Tamar Ezer, dalam kesimpulan penelitiannya, yakni bahwa hukum waris Islam adalah hukum waris yang diskriminatif.<sup>73</sup> Kemudian, memberikan perlakuan yang sama kepada setiap individu, dalam hal ini setiap ahli waris, dapat dikatakan sejalan dengan konsep *proportional*.

---

<sup>72</sup> Teori *proportional equality* (memposisikan setiap individu sama dengan memberikan sesuatu sesuai haknya) merupakan maksud dari salah satu teori *kelayakan* yang diungkapkan oleh Aristotele. Lihat Edward N. Zalta, “Stanford Encyclopedia of Philosophy” (Juni 2007). <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/equality/ProEQU>. Diakses: 13/3/2014. Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, 196.

<sup>73</sup> Tamar Ezer, “Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters”, *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 606. <http://winafrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>. diunduh: 25/7/2013.

Perlakuan sama kepada ahli waris, yang merupakan bagian dari sebuah keluarga, menurut Asma Alshankiti, merupakan tujuan dasar adanya sebuah hukum, yakni menjaga dan melindungi keluarga, yang mana hal tersebut merupakan bagian dari konsep *maqāṣid al-sharī'ah*.

Dalam kasus *defisit* harta warisan dilakukan perubahan terhadap bagian-bagian waris yang diterima para ahli waris tanpa terkecuali - sehingga penyelesaian *defisit* harta bisa selesai - dapat memberikan kebaikan (*maṣlaḥah*) ataupun rasa adil (*al-'adālah*) kepada seluruh waris. Selain itu, pengurangan tersebut dapat tercapai persatuan atau kesatuan di antara ahli waris sehingga tidak terjadi perpecahan karena dibedakan dalam hal pengurangan bagian.<sup>74</sup>

Konsep *'awl* ingin mencapai kebaikan dengan memberikan hak yang sama kepada setiap ahli waris dengan mengurangi masing-masing *fard* mereka dari semestinya. Dengan demikian, jelas bahwa keadilan dan kebaikan merupakan tujuan yang tidak bisa ditawar lagi harus tercapai. Syaratnya, bahwa adanya pertimbangan mengenai kebaikan tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam.<sup>75</sup>

Dengan kata lain, hukum yang adil merupakan ketentuan yang menempatkan seseorang pada kedudukan yang sama diantara kelompoknya, seperti perlakuan sama terhadap ahli waris yang dilakukan pada konsep *'Awl* ini.<sup>76</sup> Selain itu, konsep *'Awl* menunjukkan eksistensinya sebagai ketentuan dalam kewarisan yang memperlihatkan keadilan, dengan indikasi *'Awl* tersebut dapat menyelesaikan persoalan kompleks yang dihadapi dalam pembagian harta waris.

Hal itu karena *'Awl* dilatarbelakangi oleh tujuan untuk mencapai kebaikan, rasa adil, dan memperlakukan sama seluruh ahli waris. Di sisi lain, dilakukannya konsep *'awl* menunjukkan adanya penerimaan terhadap hukum Allah baik berupa ketentuan dalam hukum waris dan maupun ketentuan berupa takdir kematian.

<sup>74</sup> David Stephan Powers, "The Formation of the Islamic Law of Inheritance" (Disertasi pada Universitas Princeton, 1979), 14.

<sup>75</sup> 'Ali Ḥamad Maḥmūd, "al-Maṣlaḥah al-Mursalah wa Taṭbīqātuhā al-Mu'āṣirah fi al-Hukm wa al-Niẓam al-Siyāsīyah" (Nablis: Universitas Al-Waṭaniyah, 2009), 28.

<sup>76</sup> Aḥmad Amīn, al-Akhlāq, cet. Ke-2 (Kairo: Dār al-Kutub, 1931), 173.

## 2) Radd

Ada beberapa pendapat ulama fiqh yang dapat layak dikemukakan mengenai definisi *Radd*. Ibn Qudāmah misalnya, mendefinisikan *radd* dengan keadaan dalam perhitungan harta warisan, yakni harta warisan yang dibagikan melebihi bagian pasti yang diterima para ahli waris, dan tidak adanya ahli waris '*aṣabah*'.<sup>77</sup>

Kemudian, menurut Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥaṣkifi, yang dimaksud dengan *radd* ialah memberikan sisa harta kepada ahli waris yang mempunyai bagian pasti, kecuali suami dan isteri, karena adanya harta yang dibagikan melebihi bagian waris yang harus diberikan. Hal ini dilakukan ketika tidak ada '*aṣabah*'.<sup>78</sup>

Menurut 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjāni, *radd* adalah suatu kondisi *siḥām* (dalam bentuk harta yang dibagikan) lebih besar dari *aṣl al-mas'alah* (hasil akumulasi bagian yang akan diterima ahli waris). Dengan kata lain, kelebihan dari harta tersebut diberikan kepada ahli waris yang ada kecuali dan suami dan isteri.<sup>79</sup> Sementara itu, menurut Ḥasan al-Najifi, yang dimaksud dengan *radd* adalah mengembalikan sisa harta dari kelebihan harta kepada ahli waris yang ada sesuai dengan tingkatan keutamaannya, kecuali suami dan isteri. Dalam keadaan tertentu di mana tidak ada *imam* suami bisa memperoleh sisa harta.<sup>80</sup>

Dari uraian beberapa definisi mengenai *radd* di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat beberapa unsur yang menjadikan dalam pembagian harta warisan diberlakukan konsep *radd*, yaitu kelebihan harta, tidak ada ahli waris '*aṣabah*', dan tidak ada ahli waris yang memperoleh warisan dengan dua jalan, yakni *farḍ* dan '*aṣabah*'. Dalam penyelesaian pembagian harta warisan pada situasi adanya *surplus* harta, ada beberapa pendapat para ulama mengenai pihak mana saja yang berhak atas sisa harta dari *surplus* harta tersebut.

---

<sup>77</sup> 'Abdullāh Ibn Qudāmah al-Jammā'ifī al-Dimishqī, *al-Mughnī*, diedit oleh 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 9, cet. Ke-3 (Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub, 1997), 35.

<sup>78</sup> Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥaṣkifi, *al-Durr al-Mukhtār*, diedit oleh 'Abd al-Mun'im (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 766-67.

<sup>79</sup> 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *Sharḥ al-Sirāfīyah*, diedit oleh Muḥammad Muḥy al-Dīn (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1944), 128-29.

<sup>80</sup> Muḥammad Ḥasan al-Najifi, *Jawāhir al-Kalām*, 12.

Zayd ibn Thābit, ‘Urwah ibn Zubayr dan Muḥammad ibn Muslim al-Zuhri, berpandangan bahwa sisa harta tersebut diberikan kepada lembaga keuangan umat (*bayt al-māl*).<sup>81</sup> Pendapat tersebut diikuti oleh Imam Mālikī dan Shāfi’i.<sup>82</sup>

Walaupun demikian, para imam mazhab Mālikī dan Shāfi’i memberikan syarat, bahwa lembaga keuangan tersebut dalam keadaan baik.<sup>83</sup> Jadi, apabila lembaga tersebut tidak dalam keadaan baik, sisa harta diberikan kepada ahli waris.

Adapun dasar hukum yang dipergunakan oleh pendapat pertama yaitu: bagian pasti untuk ahli waris sudah diterangkan dengan jelas baik dalam al-Qur’an maupun dalam Hadis, sedangkan memberikan kembali sisa harta kepada mereka merupakan tindakan menambah ketentuan yang sudah ditetapkan. Dengan demikian, penambahan bagian yang tidak didasari oleh *al-naṣṣ* merupakan hal yang tidak boleh dilakukan, dan akan berdampak kepada sangsi karena sudah menerapkan hukum tanpa dalil.<sup>84</sup>

Pendapat pertama juga mengajukan dasar hukum berupa sabda Nabi Saw:

إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا يَسْتَحِقُّ وَارِثٌ أَكْثَرَ مِنْ حَقِّهِ

Dari hadis tersebut dapat diambil maksud substansinya, dengan jelas dikatakan bahwa Allah sudah menentukan bagian masing-masing ahli waris dari harta warisan. Dengan demikian, tidak boleh ada penambahan bagian yang sudah ditentukan. Selain itu, mereka yang berpendapat tidak adanya *Radd*, juga memberikan alasan logika, yakni harta sisa setelah dilakukan perhitungan pembagian warisan merupakan harta yang tidak berpemilik.

Oleh karena itu harta tersebut harus diserahkan kepada *bayt al-māl*. Hal demikian sebagaimana dilakukan pada harta peninggalan orang yang tidak mempunyai ahli waris.

<sup>81</sup> ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, diedit oleh Ḥabīb al-Rafīmān al-A’ẓamī, juz 10 (Johannesberg: al-Maktab al-Islāmī, 1983), 287.

<sup>82</sup> Lihat Muḥammad Idrīs al-Shāfi’ī, *al-Umm*, juz 5, diedit oleh Rif’at Fawzī ‘Abd al-Muṭallib (Makkah: Dār al-Wafā’, 2001), 158-59.

<sup>83</sup> Imam al-Nawāwī, *Rawḍah al-Tālibīn wa ‘Umdah al-Muftīn*, juz 6, cet. Ke-3 (Damaskus, al-Maktabah al-Islāmī, 1991), 45.

<sup>84</sup> Muḥammad Muḥy al-Dīn, *Aḥkām al-Mawārīth fi al-Sharī‘ah al-Islāmīyah ‘alā al-Madhāhib al-A‘immah al-Arba‘ah*, 174.

Jumhur *fuqahā'* berpendapat, jika terjadi keadaan di mana bagian pasti ahli waris tidak dapat menghabiskan harta warisan, maka sisa harta tersebut diberikan kembali kepada ahli waris yang ada secara proporsional, kecuali suami dan isteri.<sup>85</sup>

Mereka yang berpendapat demikian ialah jumhur sahabat Nabi Saw seperti: 'Umar, 'Alī ibn Abī Ṭālib, dan Ibnu 'Abbās. Pendapat itu juga didukung oleh mazhab Ḥanafī dan Ḥanbalī, serta ulama *muta'akhkhirīn* mazhab Mālikī dan Shafī'i.<sup>86</sup>

Berbeda dengan pendapat tersebut, menurut Mazhab Imamiyah yang dikutip oleh Muḥammad Jawwad Mughnīyah, bahwa seluruh ahli waris berhak memperoleh sisa harta kecuali isteri.<sup>87</sup> Selain itu, ada pendapat lain, yakni dari 'Uthmān ibn 'Affān yang mengatakan bahwa sisa harta yang tidak dapat dihabiskan oleh bagian pasti ahli waris, diberikan kepada seluruh ahli waris tanpa kecuali.<sup>88</sup>

Pemikiran Uthmān tersebut diadopsi oleh KHI yang dimuat dalam pasal 193. Walaupun dalam pasal tersebut tidak disebutkan secara eksplisit para ahli waris yang berhak atas sisa harta, namun demikian indikasi pengadopsian pendapat Uthmān dalam pasal tersebut bisa dilihat pada ungkapan “sisanya dibagi berimbang di antara mereka (ahli waris)”.

Adapun pendapat kedua, yakni pendapat yang pro terhadap pemberian sisa kepada ahli waris, mengajukan dasar hukum pemikiran mereka, yakni: firman Allah Q.S. al-Anfāl: 75. Menurut mereka, dalam ayat tersebut terdapat kandungan hukum, bahwa di antara para kerabat terdapat yang lebih diunggulkan kedudukannya dibandingkan dengan kerabat yang lain. Mereka adalah kerabat dengan sebab ikatan pertalian darah (*al-qarābah bi sabab al-raḥm*).

---

<sup>85</sup> Lihat Fahd ibn 'Abd al-Raḥmān, “Radd fi al-Farā'id Fiqhan wa Ḥisāban” *al-'Adl*, No. 33 (2007), 115. Lihat pula Muḥammad ibn Mufliḥ al-Maqdisī, *al-Furū'*, diedit oleh 'Abdullāh ibn Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 8 (Beirut: Dār al-Mu'ayyid, 2003), 25.

<sup>86</sup> Muḥammad al-Shahḥāt al-Jundī, *al-Mīrāth fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t), 200.

<sup>87</sup> Muḥammad Jawwad Mughnīyah, *al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-Khamsah: al-Ja'farī, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Shāfi'ī, al-Ḥanbalī*, cct. Kc-2 (Kairo: Maktabah al-Shurūq al-Dawlah, 2008), 455.

<sup>88</sup> Muḥammad al-Shahḥāt al-Jundī, *al-Mīrāth fi al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, 200.

Oleh karena demikian, apabila ada sisa harta pada waktu pembagian harta warisan dan tidak ada *‘aṣabah*, maka yang berhak atas sisa tersebut adalah kerabat sepertalian darah.<sup>89</sup>

Dasar pemikiran pendapat kedua tersebut, selain penjelasan di atas, juga bahwa memberikan kembali sisa harta kepada para ahli waris (dari *ahl al-furūd*) setelah mereka memperoleh warisan sesuai bagian yang sudah ditentukan merupakan indikasi *ahl furūd* lebih berhak atas sisa tersebut daripada *bayt al-māl*. Alasannya, *ahl al-furūd* lebih unggul karena mereka berhak atas sisa harta tersebut dengan dua sebab, yakni: sebab hubungan kekerabatan dan hubungan seagama.

Dengan mengkaji *iktilāf* ulama di atas, baik dari aspek substansinya maupun dari sisi alasan hukum yang dikemukakan, dapat diperoleh kesimpulan, bahwa pendapat yang lebih dipilih adalah pendapat ‘Uthmān ibn ‘Affān. Dengan alasan, pendapat ‘Uthmān tersebut memberikan sebuah hal yang mengagumkan dengan tidak membedakan antara *ahl al-furūd* satu dengan yang lainnya, dan lebih mementingkan kesejahteraan bagi ahli waris.

Selain itu, pendapat Imamiyah dengan hanya memberikan hak sisa kepada suami dan tidak kepada isteri, dikhawatirkan memberikan celah bagi para pengkritik Islam yang berkeinginan untuk menunjukkan bahwa hukum waris Islam merupakan hukum yang diskriminatif.<sup>90</sup> Kemudian, dalam kasus sisa harta ini, membedakan antara suami dengan dalam hal menerima sisa harta tidak didasari oleh dasar hukum yang kuat.

---

<sup>89</sup> Jum‘ah Muḥammad Barrāj dalam *Aḥkām al-Mirāth fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, 583.

<sup>90</sup> Perlakuan diskriminasi kepada perempuan tidak dibenarkan dalam Islam. Hal ini karena dalam Alqur’an sebagai sumber hukum Islam, dijelaskan bahwa perempuan diberihak yang sama dalam segala bidang kehidupan. Niaz A. Shah, “Women’s Human Rights in the Koran: an Interpretative Approach”, *Human Right Quarterly*, No. 28 (2006), 903.

Dengan alasan, adanya perbedaan tersebut dapat menimbulkan munculnya diskriminasi terhadap kaum perempuan, yakni isteri. Kemudian, hanya dengan adanya perlakuan sama, menurut Tamar Ezer, dapat menjadikan perempuan tidak bergantung kepada orang lain.<sup>91</sup>

Selanjutnya, perbedaan tersebut juga tidak dapat diterima, karena jika dilihat antara keterkaitan hukum waris dan hukum perkawinan, maka dapat diketahui bahwa suami dan isteri mempunyai kewajiban yang sama untuk membangun rumah tangga.

Oleh karena itu, baik suami maupun isteri mempunyai hak atas sisa harta. Hal tersebut sebagai penghargaan yang diberikan kepada keduanya atas apa yang telah dilakukan beserta pasangannya dalam membangun bahtera rumah tangga.

Tidak hanya alasan di atas, pandangan ‘Uthmān merupakan sebuah perspektif yang memperlihatkan hasil pemikiran tentang hukum yang menekankan kepada pemerataan.

Selain itu, alasan pemikiran ‘Uthmān sebagai pendapat yang dipilih, karena perbedaan antara ahli waris dengan sebab pertalian darah dan sebab perkawinan (*muṣaharah*) tidak dapat dijadikan dasar sebuah pemikiran bahwa ahli waris seperti pertalian darah lebih kuat dari yang lain, khususnya ahli waris sebab *muṣaharah*, walaupun penghubung sebagai sebab untuk menerima harta warisan telah meninggal dunia.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Tamar Ezer, “Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters”, *The Georgian Journal of gender and the Law*, Vol. 7 (2006), 636. <http://winafrica.org/wp-content/uploads/2011/08/Inheritance-Law-in-Tanzania1.pdf>, diunduh: 25/7/2013.

<sup>92</sup> Suami dan isteri merupakan bagian golongan ahli waris yang termasuk *ahl al-furūd*, yakni ahli waris yang memiliki bagian pasti, sesuai dengan kandungan Q.S. al-Nisā ayat 12. Mereka juga dikategorikan sebagai kelompok ahli waris dengan sebab ikatan perkawinan. Lihat Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥaṣkifi, *al-Durr al-Mukhtār*, diedit oleh ‘Abd al-Mun’im (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), 761.

Kemudian, memberikan hak yang sama kepada individu, dalam hal ini suami atau isteri, sebagai bagian dari suatu kelompok dan golongan adalah sesuatu yang dimaksud dengan keadilan.<sup>93</sup> Selanjutnya, dengan tidak dibeda-bedakannya ahli waris tersebut dapat memberikan indikasi bahwa prinsip keadilan merupakan landasan hukum waris dan tujuan hukum Islam.

Pemberian sisa harta kepada seluruh ahli waris tanpa terkecuali sebagaimana pendapat ‘Uthmān, selain memperlihatkan adanya pemberian hak yang sama sebagai bentuk keadilan juga dapat berakibat kebaikan, yakni rasa kebersamaan karena telah diperlakukan sama. Dengan begitu, adanya perlakuan tersebut menciptakan kemaslahatan umum bagi seluruh ahli waris yang ada.

Selanjutnya, pemikiran ‘Uthmān tersebut nampaknya didasari atas kaidah bahwa hukum dibuat untuk kebaikan manusia sebagai hamba Allah, yang mana muaranya adalah keadilan dan kemaslahatan.<sup>94</sup>

Dalam hal ini, kemaslahatan dalam pemikiran tersebut adalah hasil akal dan tidak bertentangan dengan *al-naṣṣ*, sesuai dengan kriteria masalah yang diajukan oleh Ramḍān al-Būṭy.<sup>95</sup>

Setelah menguji kebenaran kehendak *shārī‘* yang ditunjukkan oleh konsep *Radd*, dapat ditarik kesimpulan bahwa sangat jelas konsep *Radd* merupakan perwujudan dari kehendak *shārī‘*. Pendapat tersebut lebih dipilih dibandingkan dengan pemikiran konsep *Radd* dari selain ‘Uthmān. Selain itu, konsep *Radd* juga merupakan ketentuan hukum yang jelas memperlihatkan keadilan, karena konsep tersebut sesuai dengan apa yang dikehendaki *shārī‘*.

---

<sup>93</sup> Aḥmad Amīn, *al-Akhlāq*, cet. Ke-2 (Kairo: Dār al-Kutub, 1931), 173.

<sup>94</sup> Aḥmad al-Raysūnī, Muḥammad Jamāl Bārūt, *Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqī‘. Al-Maṣlaḥah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 30-31.

<sup>95</sup> Muḥammad Sa‘īd Ramḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī Shārī‘ah al-Islāmīyah* (Damaskus: Mu’assas al-Risālah, 1983), 119, 129, 161, 216, dan 248.

Menurut al-Ḥassūn, setiap apa yang dilakukan Allah, berupa hukum, pasti di dalamnya terdapat hal yang baik yakni keadilan. Oleh karena demikian, konsep *Radd* yang mana merupakan bagian dari kehendak *shāri'*, dan merupakan ketentuan hukum waris yang didasari oleh *al-naṣṣ* adalah ketentuan pembagian harta warisan yang adil.<sup>96</sup>

Keadilan yang ada dalam *Radd* dapat terlihat pada efek dari perhitungan warisan yang memberikan kesejahteraan bagi ahli waris. Walaupun materi dari tambahan harta tidak secara mutlak menjadikan ahli waris menjadi orang yang sejahtera, setidaknya penambahan tersebut memberikan kesempatan kepada mereka untuk menjaga jiwa mereka dari kerusakan berupa kematian, baik karena kekurangan sandang, pangan maupun papan.<sup>97</sup>

Jadi, oleh karena pemberian sisa harta tersebut dapat menunjang kebutuhan hidup para ahli waris, maka pemberian sisa tersebut kepada ahli waris merupakan hal wajib dilakukan.

---

<sup>96</sup> 'Alā' al-Ḥassūn, *al-'Adl 'inda Madhhab ahl al-Bayt* (Teheran: al-Mu'awanīyah al-Thaqāfiyah, 2011), 16.

<sup>97</sup> Sejalan dengan pendapat al-Shaṭibi, bahwa sebagai bagian dari tindakan langsung untuk menjaga jiwa dan akal adalah dengan terpenuhinya kebutuhan minum, makan, tempat tinggal dan lain-lain. Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, diedit oleh Mashhūr ibn Ḥasan Āli Salmān, jilid 2 (al-Khubar, Dār Ibn 'Affān, 1997), 19.

### E. Kesimpulan

Temuan inti dalam penelitian ini adalah semakin hukum dalam pembagian yang menunjukkan kebersamaan dan pemerataan, semakin memberikan rasa keadilan. Penelitian ini menemukan bahwa *'Awl* dan *Radd* merupakan konsep dalam sistem kewarisan Islam yang dilandasi oleh prinsip keadilan.

Pengurangan bagian pasti (*al-furuḍ al-muqaddarah*) ahli waris pada kondisi *defisit* harta warisan pada kasus *'Awl*, dan penambahan *al-furuḍ al-muqaddarah* pada waktu *surplus* harta dengan tidak adanya *'aṣabah* pada kasus *Radd*, merupakan hasil ijtihad dalam menyelesaikan persoalan pembagian harta warisan dengan pertimbangan keadilan.

Studi ini juga menemukan bahwa argumen keadilan pada konsep *'Awl* tercermin pada empat hal, yaitu: *pertama*, adanya kesepakatan bersama di kalangan ahli waris untuk menyelesaikan kompleksitas persoalan, *kedua*, adanya kebersamaan dan pemerataan dengan sama-sama mengurangi bagian yang sudah pasti, *ketiga*, menghindari konflik di antara anggota keluarga, dan *keempat*, manifestasi sikap penerimaan hukum Allah dalam takdir kematian dan kenyataan susunan keluarga yang tidak bisa direncanakan oleh manusia.

Studi ini juga menemukan bahwa argumen keadilan pada konsep *Radd* tercermin pada empat hal yaitu: *pertama*, prinsip memberikan kesejahteraan kepada ahli waris, *kedua*, penekanan terhadap kebersamaan dan pemerataan, *ketiga*, perwujudan dari kehendak *shāri'*, dan *keempat*, bentuk penghargaan kepada pasangan hidup (suami atau isteri) yang ditinggalkan.

## Daftar Pustaka

- al-Fāṣī, ‘Allāl. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmīyah wa Makārimihā*. Riyad: Dār al-Gharb al-Islāmīyah, 1991.
- Birgit Krawietz, “Justice as A Pervasive Principle in Islamic Law” *Islam and The Rule of Law* (Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008)
- Souaiaia, Ahmed E. . *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Ezer, Tamar. “Inheritance in Tanzania: The Impoverishment of Widows and Daughters”. *The Georgian Journal of gender and the Law*. Vol. 7, 2006.
- Suma, Muhammad Amin. “Menakar Keadilan Hukum Waris Islam Melalui Pendekatan Teks dan Konteks *al-Nuṣūṣ*”. *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*. No. 2. 25 Juni 2012.
- Qureshi, Abdul Jabbar, “Islamic Laws of Justice”. *European Journal of Scientific Research*. Vol. 55, No. 4. 2011.
- al-Zuhaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Jakarta: Mizan, 1998.
- Al-Hafiz, Ahsin W. *Kamus Ilmu al-Qur’an*. Jakarta: Amzah, 2005.
- Plato. *The Republic of Plato*. Diterjemahkan oleh Allan Bloom. London: Basic Books, 1968.
- Heidari, Mohammad Reza. “A Comparative Analysis of Distributive Justice in Islamic and Non-Islamic Frameworks” *Islamic Conference (iECON)*. 2007.
- Aristotle. *Nicomachean ethics*. diterjemahkan dan Diedit oleh roger Crisp. New York. Cambridge University Press, 2000.

- al-Dībājī, Abū al-Qāsim. “al-‘Adl: Dirāsah Mu’āshirah”. *Dirāsāt fī Uṣūl al-Dīn* (2003)
- Miskawayh, Ibn. *Tahdhīb al-Akhlāq*. diedit oleh ‘Ammād al-Hilālī. Baghdad: Manshūrāt al-Jamal, 2011.
- Amīn, Aḥmad. *Al-Akhlāq*. Kairo: Dār al-Kutub, 1931.
- al-Yūsuf. ‘Abullāh Aḥmad. “al-‘Adālah al-Ijtimā’iyah fī al-Qur’ān al-Karīm”(2008).
- Taymīyah, Aḥmad ibn. *Daqā’iq al-Tafsīr*. diedit oleh Muḥammad al-Jālinid, juz 2, cet. Ke-2. Damaskus: Mu’assasah ‘Ulūm al-Qur’ān, 1984.
- Yūsuf, Hānim Ibrāhīm. *Aṣl al-‘Adl ‘inda al-Mu’tazilah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1993.
- al-Jāwī, Muḥammad Nawāwī. *Tījān al-Durārī*. Surabaya; Dār al-‘Ilmi, t. t.
- Zahrah, Muḥammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t. t.
- al-Shahrastānī, Aḥmad. *Nihāyah al-Aqdām fī ‘Ilm al-Kalām*. Diedit oleh al-Farīd Juyūm. Kairo: Maktabah al-Thaqaf al-Dīniyah, 2009.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Shari’ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld, 2008.
- Qūṭb, Sāyid. *al-‘Adalāh al-Ijtimā’iyah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1995.
- Muḥammad, Hāshim Yaḥyā al-Mallāḥ dan Nāyif. “Maḥūm al-‘Adl ‘ind al- ‘Arab qabl al-Islām wa fī ‘Iṣr al-Risālah”. *Adāb al-Rāfidīn*, vol. 55.2008.
- Flax, Jane. “The Play of Justice: Justice as a Transitional Space”. *Political Psychology*. Vol. 14. No. 2. June 1993.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. edisi ke-6. Cambridge; Harvard University Press. 2002.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.

- Alshankiti, Asma. "A Doctrinal and Law and Economics Justification of the Treatment of Women in Islamic Inheritance Law". Alberta: University of Alberta, 2012.
- Arifin, Bustanul. *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia (Akar sejarah, hambatan dan prospeknya)*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Kamali, Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*, edisi ke-3. Cambridge: Islamic Text Society, 2006.
- Masud, Muhammad Khalid. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. New Delhi: Adam Publisher, 1997. Ahmad, Manzoor. *Morality and Law*. Karachi: Asia Publishers, 1986.
- Sarmadi, Sukris. *Trensendensi Keadilan Hukum Waris Islam Transformatif*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Riḍā, 'Alī Riḍā Amīnī dan Sayyid Muḥammad. *Taḥrīr al-Rawḍah fī Sharḥ al-Lum'ah*. Teheran: Mu'assasah Farahnakī, 1957.
- Sardar, Zainuddin. *Masa Depan Islam*. Bandung, Pustaka, 1987.
- Ibn Fawzān, Ṣāliḥ. *al-Taḥqīqāt al-Marḍīyah*. Riyad: Maktabah al-Ma'ārif, 1986.
- Dastagir et.al, Golam. "The Islamic Legal Provisions for Women's Share in the Inheritance System", 29-52.
- Iqbal, Muhammad. "Politik Hukum Hindia Belanda dan Pengaruhnya terhadap Legalisasi Hukum Islam di Indonesia," *Aḥkām: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 12 No. 2 (Juli 2012).
- Bowen, John R. "Fairness and Law An Indonesian Court" *ILCI*, 170-92 (Mei 2007).
- Somawinata, Yusuf. "Hukum Kewarisan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) di Indonesia" *Alqalam: Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 26, No. 1, (Januari 2009).

- Bowen, John R. *Islam, Law, and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Cammack, Mark. "Inching Toward Equality: Recent Developments in Indonesian Inheritance Law", *Women Living Under Muslim Laws*, No. 22, (November 1999).
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Aḥkām al-Tirakāt wa al-Mawārīth*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1963.
- Barrāj, Jum‘ah Muḥammad. *Aḥkām al-Mīrāth fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. ‘Ammān: Dār al-Fikr, 1981.
- al-Najīfī, Muḥammad Ḥasan. *Jawāhir al-Kalām*, diedit oleh Maḥmūd al-Qawḥānī, juz 39. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1981.
- al-Qummī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī. *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*, diedit oleh Ḥusayn al-A‘lamī, juz 4. Beirut: Mu‘assasah al-A‘lamī, 1986.
- Shahrur, Muhammad. *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar‘ah*. Damaskus: al-Aḥālī, 2000.
- al-Andalusī, Ibn Ḥazm. *al-Muḥallā fī Sharḥ al-Mujallā bi al-Hujaj wa al-Athār*, diedit oleh Ḥasān ‘Abd al-Mannān. Makkah, Dār al-Afkār al-Dawliyah, 2003.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh Abū Ṣuhayb al-Karamī. Riyāḍ: Dār al-Afkār, 1998.
- al-Zuhaylī, Wahbah. *al-Fiqh al-Islām wa Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1984.
- ‘Abīdī, Nawar. "al-Daḥīl al-Lughawī wa ‘Alāgh al-Lafdhi bi al-Ma’nā inda Fakhr al-Dīn al-Rāzī", *Majallah Kulliah al-Adāb wa al-‘Ulūm al-Insānīyah wa al-Ijtīmā‘īyah*, 2010.
- Zalta, Edward N. "Stanford Encyclopedia of Philosophy" Juni 2007.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.

- Powers, David Stephan. "The Formation of the Islamic Law of Inheritance". Disertasi pada Universitas Princeton, 1979.
- Maḥmūd, 'Alī Ḥamad. "al-Maṣlaḥah al-Mursalah wa Taṭbīqātuhā al-Mu'āṣirah fī al-Ḥukm wa al-Niẓam al-Siyāsiyah". Nablīs: Universitas Al-Waṭaniyah, 2009.
- Amīn, Aḥmad. *al-Akhlāq*, cet. Ke-2. Kairo: Dār al-Kutub, 1931.
- al-Dimishqī, 'Abdullāh Ibn Qudāmah al-Jammā'ifī. *al-Mughnī*, diedit oleh 'Abdullāh ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. juz 9, cet. Ke-3. Riyād:, Dār 'Ālam al-Kutub, 1997.
- al-Ḥaṣkifī, Muḥammad ibn 'Alī. *al-Durr al-Mukhtār*, diedit oleh 'Abd al-Mun'im. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.
- al-Jurjānī, Alī ibn Muḥammad. *Sharḥ al-Sirājīyah*, diedit oleh Muḥammad Muḥy al-Dīn. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1944.
- al-Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq ibn Hammām. *al-Muṣannaf*, diedit oleh Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī. juz 10. Johannesberg: al-Maktab al-Islāmī, 1983.
- Muḥammad Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm*. diedit oleh Rif'at Fawzī 'Abd al-Muṭallib, juz 5. Makkah: Dār al-Wafā', 2001.
- al-Nawāwī, Imam. *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muṭīn*. juz 6, cet. Ke-3. Damaskus, al-Maktabah al-Islāmī, 1991.
- al-Mubārkaḥūrī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Raḥīm. *Tuḥfah al-Aḥwadhī: Sharḥ Jāmi' al-Tirmidhī*. diedit oleh Rā'id ibn Ṣabrī, juz 6. Ammān: Bayt al-Afkār, t.t.
- al-Raḥmān, Fahd ibn 'Abd. "Radd fī al-Farā'id Fiqhan wa Ḥisāban". *al-'Adl*, No. 33 (2007).
- al-Maqdisī, Muḥammad ibn Muḥliḥ. *al-Furū'*, diedit oleh 'Abdullāh ibn Abd al-Muḥsin al-Turkī, juz 8. Beirut: Dār al-Mu'ayyid, 2003.
- al-Jundī, Muḥammad al-Shaḥḥāt. *al-Mīrāth fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.
- Shah, Niaz A. "Women's Human Rights in the Koran: an Interpretative Approach". *Human Right Quarterly*, No. 28 (2006).

- Bārūt, Aḥmad al-Raysūnī dan Muḥammad Jamāl. *Ijtihād: al-Naṣṣ, al-Wāqī'.* *Al-Maṣlaḥah.* Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramḍān. *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī Sharīʿah al-Islāmīyah.* Damaskus: Muʿassah al-Risālah, 1983.
- al-Ḥassūn, ʿAlāʾ. *al-ʿAdl ʿinda Madhhab ahl al-Bayt.* Teheran: al-Muʿāwanīyah al-Thaqāfiyah, 2011.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *al-Muwāfaqāt*, diedit oleh Mashhūr ibn Ḥasan Āli Salmān. jilid 2. al-Khubar, Dār Ibn ʿAffān, 1997.